

«J'aurais la main pleine de vérités  
que je ne l'ouvrirais pas pour le peuple»:  
una metafora della dissimulazione settecentesca

Elena Giorza

(Scuola Internazionale di Alti Studi *Scienze della cultura*,  
Fondazione Collegio San Carlo di Modena)

elena.giorza@gmail.com

Articolo sottoposto a *double blind peer review*

Title: «J'aurais la main pleine de vérités que je ne l'ouvrirais pas pour le peuple»:  
a Metaphor of Eighteenth-Century Dissimulation.

Abstract: In the eighteenth century, dissimulation was no longer a means for defending free thinkers from the dangers of censorship, but it primarily became an instrument of self-censorship. Dissimulation responded to the desire not to divulge potentially subversive truths to the *populace*. The essay reflects on the use of the mechanisms of concealment by the French heterodox thought. The *philosophes* – although theorists of the fight against prejudices and against religious imposture – in the political sphere considered it legitimate to keep hidden certain truths, harmful at a social and economic level. This duplicity between the speculative level and the practical level of the Enlightenment reflection can be correctly understood by studying a metaphor attributed to Fontenelle. It is the image of the hand full of truth to be prudently kept closed in front of the people. This metaphor is cited and reinterpreted by all the leading exponents of the French Enlightenment: d'Alembert, Voltaire, Helvétius and d'Holbach. Fontenelle, as heir of the seventeenth century erudite libertinism and forerunner of the Enlightenment, allows us to reread the desire to disseminate knowledge, typically attributed to the *philosophes*, in the light of the conservatism and elitism that emerges in their works.

Keywords: French Enlightenment; Fontenelle; Dissimulation; Self-censorship; Metaphor

*Così a l'egro fanciul porgiamo aspersi  
di soavi licor gli orli del vaso:  
succhi amari, ingannato, intanto ei beve,  
e dall'inganno suo vita riceve.*  
Torquato Tasso, *Gerusalemme liberata*

Giornale critico di storia delle idee, no. 1, 2022

DOI: 10.53129/gcsi\_01-2022-07

1. *Introduzione*

Nel corso del XVIII secolo la dissimulazione filosofica, da strumento tipicamente pensato per non incappare nei meccanismi della censura, assume sempre più i tratti di una vera e propria forma di autocensura<sup>1</sup>. Sarebbe inappropriato affermare che il libero pensiero settecentesco, grazie al moltiplicarsi e al raffinarsi di espedienti capaci di sottrarre le opere eterodosse alle maglie della repressione – si pensi al complesso sistema di pubblicazione clandestina ideato e messo in pratica da d'Holbach con l'aiuto dell'editore Marc-Michel Rey<sup>2</sup> –, sia esentato dalle conseguenze della censura persecutoria: esemplare in tal senso è la condanna della *Lettre sur les aveugles*, che costa a Diderot tre mesi di carcere nel castello di Vincennes. Tuttavia, sebbene la funzione prettamente difensiva degli artifici di mascheramento non venga meno, le strategie dissimulatorie escogitate dai *philosophes* sembrano rispondere più urgentemente a timori di tipo politico, sociale ed economico e rivelano una reticenza più o meno marcata nel divulgare il sapere filosofico tra la *populace* – la massa cieca e multiforme di contadini e operai, solitamente avvertita come pericolosamente sediziosa, su cui pesa la sussistenza dello stato<sup>3</sup>. L'elitismo e il pessimismo antropologico, che spingono il libertinismo erudito seicentesco a individuare una distanza irriducibile tra la ristretta élite intellettuale e la *multitude* ignorante e non educabile<sup>4</sup>, permangono, seppur in forme meno radicali e più contingenti, nell'età dei Lumi e assumono un'influenza tutt'altro che marginale nella scelta di tacere o di affermare

<sup>1</sup>J. Domenech (a cura di), *Censure, autocensure et art d'écrire. De l'antiquité à nos jours*, Éditions Complexe, Paris 2005; S. Landi, *Stampa, censura e opinione pubblica in età moderna*, il Mulino, Bologna 2011.

<sup>2</sup>A.-A. Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes et pseudonymes [1806-1808]*, Barrois l'aîné, Paris 1822 (2<sup>ème</sup> édition revue, corrigée et considérablement augmentée), vol. I, pp. xxxi-xxxiv, nota 1. Cfr. J. Vercruysse, *Bibliographie descriptive des imprimés du baron d'Holbach*, Classiques Garnier, Paris 2017, pp. 17-19.

<sup>3</sup>H. Chisick, *The Limits of Reform in the Enlightenment: Attitudes toward the Education of the lower Classes in Eighteenth-century France*, Princeton University Press, Princeton 1981; L. G. Crocker, *The Problem of Truth and Falsehood in the Age of Enlightenment*, in: «Journal of the History of Ideas», XIV, n. 4 (1953), pp. 575-603; R. Mortier (a cura di), *Le Cœur et la Raison. Recueil d'études sur le dix-huitième siècle*, Voltaire Foundation, Editions de l'Université de Bruxelles, Universitas-Paris, Oxford, Bruxelles, Paris 1990; H. C. Payne, *The Philosophes and the People*, Yale University Press, New Haven-London 1976; G. Ruocco, *Pensare il popolo nella Francia d'ancien régime*, in G. Ruocco-L. Scuccimarra (a cura di), *Il governo del popolo. Rappresentanza, partecipazione, esclusione alle origini della democrazia moderna*, Viella, Roma 2011, vol. I, pp. 3-46; E. Giorza, *Peuple, populace, multitude. I philosophes tra istruzione popolare e impostura*, in: «Intersezioni», XXXIX, n. 3 (2019), pp. 325-344.

<sup>4</sup>P. J. Bagley, *On the Practice of Esotericism*, in: «Journal of the History of Ideas», LIII, n. 2 (1992), pp. 231-247; I. Moreau, «Guérir de sot». *Les stratégies d'écriture des libertins à l'âge classique*, H. Champion, Paris 2007; G. Paganini-M. Benitez-J. Dybikowski (a cura di), *Scepticisme, clandestinité et libre pensée*, H. Champion, Paris 2002; G. Mori, *L'atbée et le masque: XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle*, in: «Libertinage et philosophie au XVII<sup>e</sup> siècle», n. 5 (2001), pp. 173-174.

esclusivamente tra le – o nelle – righe certe verità<sup>5</sup> e, dunque, nella necessità di riformulare l'espressione pubblica delle proprie convinzioni.

È nota la pervasività, all'interno del dibattito intellettuale settecentesco – che trova fedele riflesso nelle tematiche oggetto dei concorsi banditi dalle principali accademie dell'epoca<sup>6</sup> –, di due questioni centrali per la comprensione delle forme della conflittualità insita nel rapporto tra *philosophes* e *peuple*: se sia possibile – e soprattutto opportuno – educare la *populace*, o se, al contrario, non risulti utile legittimare l'inganno come necessario *instrumentum regni* – sulla scorta dell'idea espressa fin dal *Tractatus* di Spinoza, in cui l'impostura popolare a sfondo religioso è presentata come condizione indispensabile dell'ordine politico. Se pressappoco generalizzato è il tentativo, sollecitato dalla cacciata dei gesuiti dalla Francia negli anni Sessanta del XVIII secolo, di individuare strumenti e modalità per estendere l'istruzione di base al *petit peuple*, a suscitare scetticismo è la divulgazione di un'educazione eccedente rispetto a una semplice e innocua alfabetizzazione generale, unita all'apprendimento di nozioni tecnico-pratiche, atte ad accrescere l'efficacia produttiva dei lavoratori, e alla trasmissione di precetti morali volti all'obbedienza e alla sottomissione a una volontà insondabile e incontestabile. A intimorire i *philosophes* sono le conseguenze politiche che tale disvelamento provocherebbe tra la *canaille*: si tratterebbe di un sapere potenzialmente emancipatorio e innesto di possibili sommosse e rivendicazioni popolari. Si spiega allora la lode che d'Alembert, Voltaire e Grimm rivolgono pubblicamente al parlamentare della Bretagna La Chalotais che, nell'*Essai d'éducation nationale*, esclude espressamente il popolo dalla sfera intellettuale: «La ringrazio per aver bandito lo studio tra i contadini. Io, che coltivo la terra, ho bisogno di braccianti, non di chierici tonsurati. Mi mandi soprattutto dei fratelli ignorantelli per trainare i miei aratri»<sup>7</sup>.

È così che – in linea con un quadro più generale che vede, da Port Royal alle considerazioni pragmatiche dell'empirismo moderno, l'affermazione di una logica pratica e la riabilitazione del pregiudizio – la convenienza politica di dissimu-

<sup>5</sup> L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, tr. it. di G. Ferrara, F. Profili, *Scrittura e persecuzione*, Marsilio Editori, Venezia 1990, pp. 20-34. Cfr. G. Mori, *L'ateismo dei moderni. Filosofia e negazione di Dio da Spinoza a d'Holbach*, Carocci editore, Roma 2016, pp. 30-34; J.-P. Cavaillé, *Leo Strauss et l'histoire des textes en régime de persécution*, in: «Revue philosophique de la France et de l'étranger», CXXX, n. 1 (2005), pp. 38-60.

<sup>6</sup> L'Accademia di Marsiglia nel 1750 sceglie come tema di concorso la questione «Lequel des deux est le plus nuisible à la société, des vices du coeur ou des erreurs de l'esprit?». La Società Economica di Berna, nel 1762, declina l'argomento in questi termini: «Est-il des préjugés respectables qu'un bon citoyen doit se faire un scrupule de combattre publiquement?». Il concorso più rilevante, però, per l'ampio dibattito che ne consegue, è quello indetto nel 1780 dall'Accademia di Berlino, a cui si farà cenno più avanti: «Est-il utile au peuple de le tromper, soit en l'induisant en erreurs, soit qu'en l'entretenant dans celles qu'il peut avoir?».

<sup>7</sup> D11051 (lettera di Voltaire a La Chalotais del 28 febbraio 1763). Il *corpus* epistolare di Voltaire si trova in *Correspondence and Related Documents*, Th. Besterman (a cura di), in Voltaire, *Œuvres complètes de Voltaire*, Voltaire Foundation, Oxford 1968, voll. LXXXV-CXXXV. Il *corpus* di lettere è abbreviato, come d'uso, con la lettera D seguita dal numero dell'epistola.

lare certe verità al popolo fa scaturire l'esigenza di escogitare specifici espedienti di autocensura. Tali strumenti di mascheramento, rispondendo a timori prudenziali nei confronti di una divulgazione della verità *tout court*, finiscono per dare vita a un gioco dissimulatorio fatto di luci e ombre, in cui l'ombra diventa il *medium* più efficace per mostrare la luce – fuor di metafora, il messaggio autentico che l'autore intende comunicare – a un pubblico delimitato, senza accecare chi non è in grado di accoglierla. Il visibile, la maschera, si trasforma così in spazio finzionale capace di svelare l'invisibile o, più correttamente, ciò che non è opportuno che nell'immediato tutti vedano.

A costituire un efficace strumento di indagine e di comprensione di tale questione è l'orizzonte metaforico che fa da sfondo alla possibilità di derogare all'etica della trasparenza e che ne rappresenta un tentativo di teorizzazione e legittimazione. Il riferimento sarà a una specifica metafora che pervade le riflessioni settecentesche: l'immagine apocrifa ascritta a Fontenelle della mano piena di verità da tenere prudentemente chiusa di fronte alla *canaille*.

Il tentativo di problematizzare il riferimento, costante e diversamente declinato, a tale immagine ha alla base l'idea – confermata da molti articoli dell'*Encyclopédie* dedicati ai tropi del linguaggio: si pensi alle voci *Métaphore* e *Synonyme* di Bauzée o al lemma *Analogie* di Du Marsais e Yvon – che, nel corso del XVIII secolo, strumenti retorici, quali analogie e metafore, da semplici artifici ornamentali del discorso finiscano in molti casi per assumere la specifica funzione di mezzi efficaci di conoscenza e di interpretazione di una realtà sempre più avvertita come complessa, multiforme, non priva di contraddittorietà e di zone d'ombra non banalmente riducibili<sup>8</sup>. Efficacia che dipende dalla natura stessa dell'orizzonte metaforico, in quanto spazio capace di moltiplicare le interpretazioni, di esplorare le vie possibili, di interrogare senza risolvere, confrontandosi positivamente con ciò che non è definibile e determinabile una volta per tutte e accogliendo conflitti destinati a rimanere aperti. La metafora rappresenta per il libero pensatore un velo sufficientemente spesso per oscurare ciò che appare opportuno destinare all'autocensura, ma, allo stesso tempo, abbastanza trasparente da consentire a un lettore attento di cogliere le conflittualità interne alla propria riflessione e, più in generale, al reale. In quanto luogo dell'irriducibilità, la metafora si rivela inefficace – o perfino dannosa – come mezzo di divulgazione filosofica a livello popolare, perché conserva un largo margine ermeneutico, poco controllabile da chi scrive e difficilmente intellegibile ai più. È proprio il carattere esoterico di questo espediente del linguaggio, insieme alla sua natura non semplicemente esplicativa e alla sua plasticità, a determinarne il ruolo centrale nell'ambito della dissimulazione eterodossa.

<sup>8</sup> M. Vallentini-C. Vincent-R. Godel (a cura di), *Classer les mots, classer les choses. Synonymie, analogie et métaphore au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Garnier, Paris 2004. Cfr. H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer*, tr. it. di F. Rigotti, B. Argenton, *Naufragio con spettatore. Paradigma di una metafora dell'esistenza*, Il Mulino, Bologna 2001; Id., *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, tr. it. di M.V.S. Hansberg, *Paradigmi per una metaforologia*, Raffaello Cortina, Milano 2009.

«J'aurais la main pleine de vérités que je ne l'ouvrerais pas pour le peuple»

Tale funzione merita di essere indagata, tanto più quando, come nel caso delle trasposizioni settecentesche dell'immagine di Fontenelle, ciò può contribuire a ripensare e correggere l'idea, a lungo fatta propria dalla storiografia settecentista, di un Illuminismo monolitico e unilaterale – come movimento uniforme e compatto, intento a declinare la lotta anti-oscurantista condotta a livello speculativo in una gestione del potere trasparente, egualitaria e democratica<sup>9</sup> – e a fare i conti con le *ombres des Lumières*<sup>10</sup>, nel cui ambito il conservatorismo aristocratico di un Voltaire<sup>11</sup> o di un d'Holbach<sup>12</sup> rientra a pieno titolo.

2. «Il faut ouvrir avec précaution les doigts de la main»

«Fontenelle diceva correttamente che, se avesse avuto la mano piena di verità, non l'avrebbe aperta per comunicarle pubblicamente, perché non ne valeva la pena»<sup>13</sup>. Così Federico II, nell'ambito del fitto scambio epistolare che tra gli anni 1769 e 1770 intrattiene con d'Alembert a proposito della opportunità e legittimità dell'uso di «errori utili» nei confronti della *populace*, ribadisce la propria riluttanza, dettata da considerazioni politiche e dai tratti marcatamente aristocratici, a illuminare la parte più numerosa della nazione, ovvero ad aprire la strada a una sua potenziale emancipazione e a forme di mobilità sociale<sup>14</sup>.

La citazione attribuita a Fontenelle della mano piena di verità, tenuta chiusa di fronte al *peuple*, è una costante della *querelle* settecentesca sulla (non) convenienza del disvelamento della verità a livello popolare e, per tale motivo, può costituirne una possibile chiave di lettura: chi prende parte al dibattito finisce per confrontarsi, più o meno polemicamente, con questa espressione che corre tra l'aneddotico e il mitico, non comparando in effetti in alcuna opera dell'autore e

<sup>9</sup> Si pensi al lavoro di Israel che ha lungamente influenzato la storiografia settecentista J. Israel, *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*, Oxford University Press, Oxford 2001; Id., *A Revolution of the Mind*, tr. it. di F. Tassini, P. Schenone, *Una rivoluzione della mente. L'Illuminismo radicale e le origini intellettuali della democrazia moderna*, Einaudi, Torino 2011.

<sup>10</sup> C. Duflo, *Ombres des Lumières*, in *À l'ombre des Lumières. Littérature et pensée française du XVIII<sup>e</sup> siècle*, T. Kolderup-S.-E. Fauskevåg (a cura di), L'Harmanattan-Solum Forlag, Paris-Oslo 2008, pp. 13-28.

<sup>11</sup> E. Di Rienzo, *Voltaire: religione, impostura, politica*, in *Voltaire: religione e politica*, L. Bianchi-A. Postigliola (a cura di), Liguori Editore, Napoli 1999, pp. 7-28; G. Canziani (a cura di), *Filosofia e religione nella letteratura clandestina. Secoli XVII e XVIII*, Franco Angeli, Milano 1994.

<sup>12</sup> F. Salaün, *La question de la double doctrine en France de Deslandes à d'Holbach*, in *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie. Texte de 1941 et études*, L. Jaffro et al. (a cura di), Vrin, Paris 2001, pp. 221-237.

<sup>13</sup> Frédéric II, *Correspondance de Frédéric II Roi de Prusse*, in Id., *Œuvres de Frédéric le Grand*, Rodolphe Decker, Berlin 1854, vol. XXIV, p. 472.

<sup>14</sup> W. Krauss (a cura di), *Est-il utile de tromper le peuple? Ist der Volksbetrug von Nutzen? Concours de la classe de philosophie spéculative de l'Académie des Sciences et des Belles-Lettres de Berlin pour l'année 1780*, Akademie-Verlag, Berlin 1966.



venendo citata di volta in volta in versioni differenti<sup>15</sup>. La si ritrova negli scritti riconducibili tanto al fronte moderato quanto a quello radicale del partito filosofico, trattandosi di una questione che trascende la *guerre civile* tra i *philosophes*. In d'Alembert, che, nel confronto con il sovrano prussiano, se ne serve per affermare, con il moderatismo che lo contraddistingue, la volontà di portare avanti un graduale processo di smascheramento della più crassa superstizione, senza, tuttavia, derogare alla cautela necessaria a chi intenda illuminare gli uomini senza finire vittima del fanatismo persecutorio:

Mi sembra che non si debba, come Fontenelle, tenere la mano chiusa quando si è certi di possedere la verità; bisogna soltanto dischiudere le dita una dopo l'altra con saggezza e prudenza e, a poco a poco, la mano si aprirà completamente e la verità ne verrà fuori tutta intera. I filosofi che aprono la mano troppo bruscamente sono dei folli: tutto quello che ci guadagnano è l'amputazione delle dita; ma quelli che la tengono fermamente chiusa non fanno per l'umanità ciò che dovrebbero.<sup>16</sup>

Un uso analogo della medesima immagine è rintracciabile anche nei passi conclusivi del *Dialogue entre Descartes et Christine, reine de Suède aux Champs Élysées* (1771), in cui l'enciclopedista tenta di attenuare prudentemente la posizione di Fontenelle, senza però rifiutarla. A rendere immediato il parallelismo tra i due dialoghi – quello epistolare tra d'Alembert e Federico II, appena richiamato, e quello finzionale tra Cartesio e Cristina di Svezia –, oltre ai temi trattati, è che in entrambi i casi gli interlocutori siano un filosofo e un sovrano: si tratta di una conferma del fatto che l'urgenza della questione della legittimità dell'autocensura emerge quando, da un piano puramente speculativo, si passa a un piano pratico-politico. D'altronde, è proprio la mancata volontà da parte dei *philosophes* di colmare la distanza tra questi due piani a suscitare il disappunto di Robespierre, secondo il quale «questa setta, in ambito politico, è sempre rimasta al di sotto dei diritti del popolo; in ambito morale, invece, è andata ben oltre la distruzione dei pregiudizi religiosi»<sup>17</sup>.

Nell'opera del 1771, d'Alembert ricorre simultaneamente ad alcuni fra i più funzionali strumenti della dissimulazione: il dialogo – tanto più quello fra morti che ricalca un modello noto e ampiamente reinterpretato nel Settecento, tra gli altri, da Fénelon e dallo stesso Fontenelle – e la proiezione di un dibattito centrale della contemporaneità in un aldilà in cui a parlare sono personaggi fittizi. Alla regina di Svezia, che domanda se le nazioni necessitino di essere istruite o se, invece, non sia utile trattenere il popolo nell'ignoranza e perfino talvolta ingannarlo, il Cartesio di d'Alembert risponde:

<sup>15</sup> R. Mortier, *Ésotérisme et Lumières. Un dilemme de la pensée du XVIII<sup>e</sup> siècle*, in Id., *Clartés et ombres au siècle des Lumières. Études sur le XVIII<sup>e</sup> siècle littéraire*, Droz, Genève 1969, pp. 63-65.

<sup>16</sup> Cfr. la lettera del 9 marzo 1770 al sovrano prussiano (Frédéric II, *Correspondance*, op. cit., vol. XXIV, p. 476).

<sup>17</sup> M.-F.-M.I. de Robespierre, *Textes choisis*, Éd. Sociales, Paris 1958, vol. III, pp. 170-171. Cfr. A.Ch. Kors, *D'Holbach's Coterie: An Enlightenment in Paris*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 1976, pp. 261-330.

«J'aurais la main pleine de vérités que je ne l'ouvrerais pas pour le peuple»

È vero che [...] per combattere in modo efficace e sicuro l'errore e l'ignoranza, raramente occorre affrontarli di petto. Un Filosofo [...] l'altro giorno qui ha detto che, se tornasse sulla terra e avesse la mano piena di verità, non la aprirebbe per lasciarla uscire. Amico mio, gli dissi, voi avete torto e ragione; non bisogna né tenere la mano chiusa, né aprirla tutta d'un tratto; è necessario dischiudere le dita una dopo l'altra; la verità si libera a poco a poco, senza far correre alcun rischio a chi la detiene e la lascia fuoriuscire.<sup>18</sup>

Si tratta di affermazioni che richiamano da vicino le considerazioni proposte da Condorcet nella *Dissertation philosophique et politique* – testo scritto, ma mai inviato, in occasione del concorso indetto, su suggerimento di d'Alembert e su ordine di Federico II, dall'Accademia di Berlino nel 1780, dal titolo *Est-il utile au peuple de le tromper?*. Qui Condorcet, pur negando radicalmente, come regola generale, la liceità della frode, si mostra consapevole delle difficoltà insite nel processo di disillusione, in particolare quando si tratta di mettere in discussione i pregiudizi religiosi e politici. Per tale motivo, egli suggerisce a chi si assume il compito di combattere l'impostura di comportarsi con precauzione, come «un prudente architetto che, obbligato a demolire un edificio e sapendo come sono collegate tra loro le parti, lo abbatte in modo che la sua caduta non sia pericolosa»<sup>19</sup>.

La convinzione che la filosofia, a livello pubblico, debba procedere con la massima prudenza compare ripetutamente anche nell'*Encyclopédie*. Nel *Discours préliminaire*, dove d'Alembert invita i *confrères* a procedere seguendo l'esempio di Bacone, Cartesio, Locke e Leibniz, i quali «senza nutrire la pericolosa ambizione di far cadere la benda dagli occhi dei loro contemporanei, preparavano da lungi nell'ombra e in silenzio la luce che a poco a poco, per gradi insensibili, avrebbe illuminato il mondo»<sup>20</sup>. Ma anche alla voce *Aigle*, in cui Diderot si mostra ben consapevole dei pericoli in cui è destinato a incorrere chiunque, dimostrando di conoscere poco gli uomini, si faccia carico di istruire il popolo. A fronte del dilagare della credulità e della superstizione religiosa e della delegittimazione della ragione filosofica, «se introducete un raggio di luce in un nido di gufi, non farete che ferire i loro occhi e suscitare le loro grida»<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> J.-B. le R. d'Alembert, *Dialogue entre Descartes et Christine, reine de Suède aux Champs Élysées*, in Id., *Œuvres de D'Alembert*, A. Belin et al., Paris 1822, vol. IV, pp. 474-475.

<sup>19</sup> M.-J.-A.-N. de C. Condorcet, *Dissertation philosophique et politique, ou réflexions sur cette question: «S'il est utile aux hommes d'être trompés»*, in Id., *Œuvres de Condorcet*, Firmin Didot frères, Paris 1847-1849, vol. 5, p. 373. Cfr. P. Persano, *Educare alla verità. Condorcet e la politica del popolo*, in *Il governo del popolo*, op. cit., vol. I, pp. 267-298 e G. Paoletti, *Les Lumières et l'art de tromper: le cas de Condorcet*, in F. Salaün-J.-P. Schandeler (a cura di), *Enquête sur la construction des Lumières*, Centre international d'études du XVIIIe siècle, Ferney-Voltaire 2018, pp. 79-98.

<sup>20</sup> J.-B. le R. d'Alembert-D. Diderot (mis en ordre et publié par), *Encyclopédie, ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*, Le Breton et al., Paris 1751-1772, 28 voll. In questa sede si utilizzerà l'Édition Numérique Collaborative et CRitique de l'Encyclopédie (ENCCRE). Cfr. *Encyclopédie*, 1751, vol. I, p. xxiv, tr. it. di P. Casini, *Enciclopedia o dizionario ragionato delle scienze, delle arti e dei mestieri ordinato da Diderot e D'Alembert*, Laterza, Roma-Bari 2003, p. 57.

<sup>21</sup> *Encyclopédie*, op. cit., 1751, vol. I, art. «L'Aigle», p. 196. La stessa espressione è presente nel

Nella *Réfutation d'Helvétius* e nell'*Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, Diderot si dichiara cosciente del fatto che la *populace*, nel passato così come nel presente, vesta gli abiti di una bestialità mostruosa e perversa, e ritiene che, fino ad oggi, la *multitude* non sia stata coinvolta in alcun reale progresso: «per il popolo, cioè per la moltitudine, essa resta la stessa ovunque»<sup>22</sup>. Tuttavia egli, lungi dall'individuare la causa di tale condizione in una natura umana irrimediabilmente attratta dalla menzogna e opponendosi a un'idea aristocratica del sapere, pensa che il processo di illuminazione vada semplicemente posticipato – non abbandonato –: è necessario infatti che esso venga preceduto da un piano sistematico di educazione pubblica, nazionale e laica. In tal senso, se è vero che al tempo lo sguardo del popolo non era pronto ad alzarsi verso la luce della verità, dalla quale sarebbe rimasto abbagliato, è altrettanto vero che una radicale riforma pedagogica avrebbe reso tutti i cittadini capaci di cogliere i vantaggi della divulgazione del sapere. In questa prospettiva vanno letti sia quei passi – come l'articolo *Divination*<sup>23</sup> –, in cui Diderot accusa di vigliaccheria i pusillanimi che, per timore, tengono la verità gelosamente nascosta, sia il progetto di riforma per l'accesso all'università su base meritocratica, presentato dal *philosophe* a Caterina II, ma mai attuato.

D'altra parte, la costruzione del dialogo messo in scena da d'Alembert tra Cartesio e la regina Cristina trova un chiaro precedente proprio in un testo di Fontenelle, i *Nouveaux Dialogues des Morts* (1683)<sup>24</sup>, in cui molti dei confronti tra antichi e moderni vertono sulla naturale – e, di conseguenza, ineliminabile – tendenza dello spirito umano, governato dalle passioni e da un gusto innato per il meraviglioso, l'irrazionale e l'immaginifico, a simpatizzare con il falso. Si pensi al Molière di Fontenelle, il quale, in risposta all'apologia che Paracelso fa dell'alchimia, in quanto scienza che attrae l'immaginazione per il suo carattere misterioso, constata disdegnosamente che la verità, a causa della sua semplicità, non può competere con i misteri e le favole. In tal senso, secondo Fontenelle, non solo il vero – in quanto estraneo alla natura dell'uomo – non può che servirsi del falso

dialogo filosofico di Diderot *La Promenade du sceptique*, dove è messa in bocca a uno dei dialoganti fittizi, il filosofo Cleobulo (D. Diderot, *La Promenade du sceptique*, in Id., *Œuvres complètes* (DPV), H. Dieckmann-J. Proust-J. Varloot (a cura di), Hermann, Paris 1975 – in corso, vol. II, p. 78, tr. it. di V. Sperotto, *La passeggiata dello scettico*, in D. Diderot, *Opere filosofiche, romanzi e racconti*, P. Quintili-V. Sperotto (a cura di), Bompiani, Milano 2019, *Discorso preliminare*, p. 77).

<sup>22</sup> D. Diderot, *Réfutation d'Helvétius*, in Id., *Œuvres philosophiques* (OP), M. Delon-B. de Negroni (a cura di), Gallimard, Paris 2010, vol. I, p. 573, tr. it. di P. Quintili, M. Marcheschi, *Confutazione di Helvétius*, in Diderot, *Opere filosofiche*, op. cit., p. 799. Cfr. Id., *Essai sur les règnes de Claude et de Néron*, DPV, XXV, pp. 346 e 362, tr. it. di V. Sperotto, *Saggio sui regni di Claudio e Nerone*, in Diderot, *Opere filosofiche*, op. cit., pp. 1553 e 1569. Cfr. R. Mortier, *Diderot et la notion de peuple*, in: «Europe», XLI, n. 405 (1963), pp. 78-88; Id., *Diderot et le projet d'une «philosophie populaire»*, in *Le Cœur et la Raison*, op. cit., pp. 209-221.

<sup>23</sup> *Encyclopédie*, op. cit., 1754, vol. IV, art. «Divination», (*Ordr. encyclop. Entendem. Raison ou Scienc. Science des espr. Divinat.*), p. 1073.

<sup>24</sup> B. le B. de Fontenelle, *Nouveaux dialogues des morts*, C. Blageart, Paris 1683-1684. Per il dialogo tra Montaigne e Socrate, si veda vol. I, pp. 105-ss.; per quello tra Molière e Paracelso, vol. II, pp. 203-ss.; infine, per quello tra Cartesio e Falso Dimitri III, vol. II, pp. 233-ss.



– che ne è la dimora quotidiana – per tentare di imporsi, ma, come Montaigne spiega a Socrate, risulta impossibile anche la semplice trasmissione dell'esperienza tra una generazione e l'altra e, dunque, ogni forma di reale avanzamento.

Al disincantato Descartes, che confessa lo scarso progresso della filosofia, il Falso Dimitri III di Russia risponde che è evidente che la verità non è fatta per tutti: si tratta nuovamente di un dialogo tra un filosofo e un sovrano. A sua volta il personaggio di Raimondo Lullo, in polemica con la negazione dell'utilità dell'impostura e con il rigido razionalismo filosofico di cui si fa portavoce Artemisia, avverte: «Se per disgrazia si mostrasse la verità così com'è, tutto sarebbe perduto; ma sembra che si sappia quanto sia importante che essa sia tenuta sempre ben nascosta»<sup>25</sup>.

Si noti che l'importanza che Fontenelle attribuisce alla dissimulazione della verità non è dovuta a considerazioni di carattere politico o sociale, ma alla sua concezione antropologica. Dal momento che la ragione non è in grado, da sola, di soddisfare i bisogni dell'uomo – in particolare, la predilezione per il meraviglioso – e poiché la sospensione del giudizio è una condizione violenta e penosa, spetta all'immaginazione soddisfare questa dimensione. Del medesimo avviso è d'Alembert che, nel *Discours préliminaire* dell'*Encyclopédie*, confessa la necessità, in quei casi in cui non è possibile fare di meglio, di rimpiazzare un errore con un altro errore meno temibile. L'uomo, infatti, per sfuggire all'incertezza opprimente causata dall'assenza di una qualche supposta verità a cui aderire, ha sempre bisogno di un'opinione in cui credere incondizionatamente: «è come un fanciullo, al quale bisogna porgere un giocattolo per togliergli un'arma pericolosa. Lascerà il giocattolo da sé quando giungerà all'età della ragione»<sup>26</sup>.

Anche Voltaire si confronta con la metafora in questione e, con la consueta ambiguità<sup>27</sup>, passa da un tono giustificatorio a un tono di rimprovero nei confronti di Fontenelle. Nella lettera del 15 settembre 1763 a Helvétius, convenuto che il clima persecutorio instaurato dai nemici della ragione obbliga chi intenda diffondere la verità a far uso di sotterfugi retorici – il ridicolo e il divertente –, afferma che: «quando disse che, se avesse avuto la mano piena di verità, non ne avrebbe lasciata uscire nessuna, era perché ne aveva lasciata uscire qualcuna e gliela avevano restituita sulle dita»<sup>28</sup>. Ma qualche anno dopo, il 15 giugno del 1766, scrivendo a d'Argental, si dice in disaccordo con l'idea di Fontenelle, questa volta accusato di far propria una prudenza tattica egoistica<sup>29</sup>. Qui Voltaire suggerisce anche una precisa strategia, quella della

<sup>25</sup> Ivi, p. 120.

<sup>26</sup> *Encyclopédie*, op. cit., vol. I, p. xxvi, tr. it. cit., p. 62.

<sup>27</sup> R. Mortier, *Voltaire et le peuple*, in *Le Cœur et la Raison*, op. cit., pp. 89-103.

<sup>28</sup> D11418 (lettera di Voltaire a Helvétius del 15 settembre 1763).

<sup>29</sup> Si tratta della stessa accusa che molti contemporanei rivolgono a Voltaire. Cfr. F. Galiani, *Correspondance inédite de l'abbé Ferdinand Galiani*, J.-G. Dentu, Paris 1818, vol. I, p. 339; D. Diderot, *Observations sur la «Lettre sur l'homme et ses rapports» de Hemsterhuis*, OPV, XXIV, pp. 408-409, tr. it. di P. Quintili, *Osservazioni su Hemsterhuis*, in Diderot, *Opere filosofiche*, op. cit., p. 1081; J.-A. Naigeon, *Philosophie ancienne et moderne*, Agasse, Paris 1794, vol. III, pp. 238-239.

pubblicazione anonima o sotto falso nome: quando si ha la mano colma di verità «bisogna lasciarle uscire e ritrarre prontamente la mano. Se tutti i filosofi avessero seguito la vile massima di Fontenelle, dove saremmo? Gemeremmo sotto il giogo del più terribile fanatismo»<sup>30</sup>.

Lo stesso Helvétius, destinatario della prima lettera di Voltaire citata, nell'esprimere la consapevolezza dei pericoli nei quali incorre chi intenda svelare la menzogna, si serve delle parole del maestro Fontenelle per constatare amaramente che:

così Fontenelle ha sempre ripetuto che, se avesse in mano tutte le verità, si guarderebbe bene dall'aprirle per mostrarle agli uomini. Infatti, se la scoperta di una sola ha, nella stessa Europa, fatto trascinare Galileo nelle prigioni dell'inquisizione, a quale supplizio verrebbe condannato chi le rivelasse tutte!<sup>31</sup>

Nella *Préface* del *De l'Esprit*<sup>32</sup> (1758), Helvétius non solo afferma che ogni nazione senza lumi è destinata a essere soggiogata e avvilita, ma ritiene che la libertà di pensiero e di parola siano mezzi sufficienti per riconoscere l'errore come tale, confutarlo e renderlo innocuo, garantendo il trionfo della verità. Inoltre egli, nonostante riconosca la possibilità che lo svelamento di alcune verità produca degli inconvenienti nell'immediato, è convinto che sul lungo periodo esso si riveli utile, e non dannoso, per l'ordine sociale. Questa idea ritorna negli stessi termini nello scritto postumo di Helvétius, il *De l'Homme* (1773), in cui si dice che la rivelazione della verità, risultando vantaggiosa sia agli oppressi che agli oppressori, non può essere causa di disordini e ribellioni<sup>33</sup>.

Il tono radicale della *Préface*, tuttavia, non appena la riflessione passa da un piano puramente teorico a un piano pratico, lascia il posto a un amaro realismo vicino a quello di Fontenelle. Se, attraverso la tesi dell'«onnipotenza» dell'educazione – ipotesi cardine del *De l'Homme* –, si può dimostrare come la verità sia potenzialmente accessibile a tutti, è altrettanto evidente che gli individui davvero interessati a essa siano pochi spiriti illuminati. A differenza di Fontenelle, tuttavia, Helvétius, di fronte ai pericoli contingenti che la verità implica per chi la dichiara – e per nessun altro, a suo parere<sup>34</sup> –, pensa che la

<sup>30</sup> D13355 (lettera del 15 giugno 1766 a d'Argental). L'immagine della mano che deve essere prontamente ritirata, una volta diffusa la verità, torna in diverse altre lettere: quelle a d'Alembert del 7/8 maggio 1761 (D9771: «colpisci e nascondi la tua mano») e del primo maggio 1768 (D14991: «i misteri di Mitra non devono essere divulgati [ ] non importa da quale mano viene la verità, purché venga») e quella a Helvétius del primo maggio 1763 (D11183: «potete [ ] schiacciare l'errore senza mostrare la mano che lo colpisce»).

<sup>31</sup> C.-A. Helvétius, *De l'Esprit*, Durand, Paris 1758, vol. I, pp. 213-214.

<sup>32</sup> Ivi, pp. v-vi, tr. it. di A. Postigliola, *Dello spirito*, Editori Riuniti, Roma 1976, pp. 3-6. Tale edizione comprende alcuni estratti dell'opera di Helvétius, pertanto ove manca l'indicazione all'edizione italiana ci si riferisce a parti che non sono state incluse nella traduzione.

<sup>33</sup> Id., *De l'Homme*, Société Typographique, Londres 1773, vol. II, p. 471.

<sup>34</sup> Ivi, vol. II, p. 459. In realtà è noto come i pericoli della censura ricadano non solo sugli autori di scritti eterodossi, ma anche sui loro divulgatori – tipografi e librai – e lettori, e abbiano un carattere

«J'aurais la main pleine de vérités que je ne l'ouvrerais pas pour le peuple»

filosofia non debba ripiegare su se stessa e tacere, ma esporsi al rischio pur di comunicare un sapere a tutti gli effetti «liberatorio» per l'umanità. In tal senso, nel *De l'Esprit*, si delinea una strategia che chi intende dissipare le tenebre dell'ignoranza in cui è immerso il popolo deve fare propria. Si tratta, innanzitutto, di distinguere, sulla base del grado di pericolosità dei pregiudizi, due diversi procedimenti. Il primo, da applicare nei casi in cui la gravità dell'errore è relativa, prescrive un atteggiamento prudente:

non che in un giorno si debbano rovesciare tutti gli altari dell'errore: so bene con quanta cautela si deve presentare una nuova verità; so pure che nel distruggerli si deve tener conto dei pregiudizi, e che prima di attaccare un errore generalmente accettato si debbono mandare, come le colombe dell'arca, alcune verità in perlustrazione.<sup>35</sup>

Ma, quando si tratta di quelle frodi di cui si serve il dispotismo per asservire le nazioni, occorre agire con audacia e risolutezza: «è necessario, con mano ardita, spezzare il talismano dell'imbecillità cui è legata la potenza di quei geni malefici»<sup>36</sup>. Inoltre, si tratta di chiarire quale sia il ruolo della filosofia in questa operazione di illuminazione. I filosofi devono essere semplicemente *esprits de lumière*, rinunciando in questo caso alla dimensione «geniale» peculiarmente filosofica, ovvero alla scoperta/creazione di strade non ancora battute. Per svolgere la funzione di *éclairateurs* – il cui modello secondo Helvétius è rappresentato da Fontenelle – è necessario limitarsi alla funzione più modesta, seppur indispensabile, di combinare le idee già note che concorrono a formare una certa verità, in modo da renderla comprensibile al maggior numero possibile di uomini. Gli *esprits des Lumières* devono calibrare i loro obiettivi sulla base del pubblico che hanno di fronte: se la minoranza illuminata è immediatamente disponibile ad accogliere la verità, il popolo, invece, può unicamente essere preparato e messo nelle condizioni di ricevere i semi di una verità che si insinuerà soltanto gradualmente<sup>37</sup>.

La strategia è quella della *double doctrine*, ovvero la presenza contemporanea in un medesimo testo eterodosso di un messaggio essoterico, di facciata e accessibile ai più, e di un messaggio esoterico, implicito e oscuro, pensato per un interprete attento. Si tratta di un espediente ampiamente teorizzato e praticato nella filosofia moderna: il riferimento è, tra gli altri, a Bayle e ai *free thinkers* anglofoni<sup>38</sup> – in particolare Toland e Collins, i cui testi trovano ampia diffusione in Francia, anche grazie alle traduzioni condotte dalla *coterie holbachique*<sup>39</sup>. Il binomio esoterismo/essoterismo, che, come ben mostra il *Clidophorus* tolandiano,

marcatamente classista – ovvero colpiscano con maggiore violenza e crudeltà gli individui di condizione più umile, riservando un atteggiamento di sostanziale tolleranza a chi scrive.

<sup>35</sup> C.-A. Helvétius, *De l'Esprit*, op. cit., pp. 229-230, tr. it., pp. 71-72.

<sup>36</sup> Ivi, p. 230, tr. it., p. 72.

<sup>37</sup> Ivi, pp. 522-526.

<sup>38</sup> L. Jaffro (a cura di), *Leo Strauss: art d'écrire, politique, philosophie*, op. cit.

<sup>39</sup> M. Kozul, *Les lumières imaginaires: Holbach et la traduction*, Voltaire Foundation, Oxford 2016.

accompagna la storia della filosofia dall'antichità alla modernità, da sotterfugio per sfuggire alle maglie della censura diventa un mezzo per illuminare esclusivamente parte della società – gli *honnêtes hommes*, ovvero il ceto medio in ascesa, e, in alcuni casi, ipotetici sovrani illuminati – e la posterità, tutelando così nel presente la stabilità politica, sociale ed economica e garantendo la conservazione dello status quo di chi scrive.

D'altra parte, la metafora della semenza e l'analogia tra agricoltura ed educazione introdotte da Helvétius ricorrono con costanza anche in d'Holbach: il germe della verità fruttifica con il tempo e a patto che si presentino le circostanze opportune, ad oggi non ancora sopraggiunte<sup>40</sup>. L'idea d'holbachiana, secondo la quale «l'educazione non è altro che l'*agricoltura dello spirito*»<sup>41</sup>, consente di inserire la critica che il barone rivolge alla metafora di Fontenelle in un quadro più ampio e articolato. All'interno di una nota del sesto capitolo dell'*Essai sur les préjugés* – il cui titolo contiene una esplicita dichiarazione d'intenti: *Le citoyen doit la vérité à ses concitoyens* –, d'Holbach considera un vero e proprio dovere condividere con i propri simili le verità di cui si è in possesso. Desiderare di tenere per sé conoscenze acquisite con certezza significa, infatti, macchiarsi di un comportamento malizioso e anteporre la propria sicurezza al bene pubblico. Chi, come Fontenelle, afferma che «se tenesse tutte le verità nella sua mano, si guarderebbe bene dall'aprirla»<sup>42</sup>, mostra disinteresse nei confronti della felicità dei propri concittadini e, così facendo, finisce per compromettere inconsapevolmente la sua stessa felicità, del tutto dipendente da quella dei consociati.

Tuttavia, sebbene d'Holbach – promotore di una strenua lotta contro l'impostura religiosa e politica e teorico di una rigida etica della trasparenza – rivendichi la propria distanza dalla volontà dissimulativa di Fontenelle, egli non manca di riconoscere un margine entro il quale il mascheramento del vero o perfino il compromesso con l'errore, radicalmente rifiutati da un punto di vista filosofico-speculativo, assumono una veste legittima: si tratta della sfera pratico-politica, dove sussistono eccezioni che rendono lecita la massima di Fontenelle e dove l'impossibilità e la pericolosità di un ateismo non filosofico, alla portata di tutti, porta con sé il definitivo fallimento della società atea di bayleana memoria. La

<sup>40</sup> P.-H.T. D'Holbach, *Essai sur les préjugés, ou De l'influence des opinions sur les mœurs et sur le bonheur des hommes*, par Mr. D[u] M[arsais], s.n., Londres 1770, pp. 45-46 e 388; Id., *Système de la nature, ou Des lois du monde physique et du monde moral*, par M. Mirabaud, s.n., Londres 1770, vol. II, p. 383, tr. it. di A. Negri, *Sistema della natura*, UTET, Torino 2001, vol. II, p. 651; Id., *Système social, ou Principes naturels de la morale et de la politique, avec un examen de l'influence du gouvernement sur les mœurs*, s.n., Londres 1773, vol. III, pp. 158-160. Poiché non esiste ad oggi un'edizione critica delle opere complete di d'Holbach – l'unica edizione esistente, le *Œuvres philosophiques*, pubblicata da Coda, a cura di J.-P. Jackson, oltre a non essere un'edizione critica, infatti, esclude molti scritti d'holbachiani –, si è scelto di utilizzare le edizioni originali, disponibili su Gallica. Tuttavia, come emerso nel Convegno Internazionale dedicato a d'Holbach, «*The Great Protector of Wits*». *D'Holbach 1789-2019*, svoltosi a Göttingen nel 2019, la Voltaire Foundation ha in cantiere un'edizione critica digitale dell'intero corpus d'holbachiano.

<sup>41</sup> Id., *Système de la nature*, op. cit., vol. I, p. 212, tr. it., vol. I, p. 248.

<sup>42</sup> Id., *Essai sur les préjugés*, op. cit., pp. 146-147, nota.



cosiddetta messa tra parentesi dell'ateismo e del materialismo<sup>43</sup> – insieme alla parziale riabilitazione dei preti, nella veste di divulgatori di una morale umana e di natura –, cui si assiste nelle opere politiche di d'Holbach, ha alla base, tra le altre concause, proprio la consapevolezza che l'efficacia dell'*agriculture de l'esprit* dipenda da precisi fattori contingenti e sia tutt'altro che scontata e universale. La tesi dell'onnipotenza dell'educazione – diretta implicazione dell'empirismo lockiano e oggetto di interesse privilegiato della corrente sensista ed empirista dell'illuminismo francese – trova, nella prospettiva d'holbachiana, degli ostacoli concreti in alcuni componenti della società. Così come vi sono terreni infertili destinati a rimanere improduttivi, indipendentemente dalla qualità delle tecniche agricole adottate, esistono alcune categorie di individui rispetto ai quali l'educazione non sarebbe in grado di sortire gli effetti sperati: si tratta delle *femmes* e dei *mal nés* o *mal constitués*<sup>44</sup>. Impermeabili a un'educazione razionale, essi decretano la non assoluta modificabilità della dimensione biologico-naturale: «Chi è bennato o che la natura ha reso suscettibile di essere convenientemente modificato non è affatto un essere dannoso per la società: questa è comunemente turbata solo dagli uomini mal nati»<sup>45</sup>.

Inoltre, se la speculazione filosofica, accessibile di fatto solo a una ristretta élite intellettuale, può rinunciare nel presente ad assumere una dimensione popolare, una riflessione politica, al contrario, è tenuta a confrontarsi con tutte le componenti sociali, in primo luogo con quella numericamente più rilevante, la *multitude*. A tal fine, occorre innanzitutto individuare degli strumenti di comunicazione efficaci a livello divulgativo. È in questo quadro che si colloca la scelta di molti *philosophes* – si pensi a Voltaire<sup>46</sup> e d'Holbach<sup>47</sup> – di servirsi del

<sup>43</sup> V. Barba, *La virtù senza Dio. Il pensiero etico-politico di d'Holbach*, in P.-H.T. D'Holbach, *Elementi di morale universale o catechismo della natura*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. xvxx; F. Cagnetti, *Morale «umana» e metafisica materialistica nella filosofia di d'Holbach*, in: «Giornale critico della filosofia italiana», XII (1958), pp. 488-489, nota 6; G. Cristani, *D'Holbach e la società atea*, in *I filosofi e la società senza religione*, M. Geuna-G. Gori (a cura di), Il Mulino, Bologna 2011, pp. 324-325; J. Domenech, *L'éthique des lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII<sup>e</sup> siècle*, Vrin, Paris 1989, pp. 26-28, nota 49; Id., *D'Holbach et l'obsession de la morale*, in Paul Henri Thiry, *Baron d'Holbach: Épistémologie et politique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, J. Boulad-Ayoub (a cura di), in: «Corpus», XXII/XXIII (1992), pp. 103-115; M. L. Lussu, *Critica della religione e autonomia della morale in alcune figure dell'illuminismo francese*, in: «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», CXCII (1980), pp. 1088-1091; Ead., *Bayle, Holbach e il dibattito sull'ateo virtuoso*, ECIG, Genova 1997, p. 110 e nota 8, pp. 132-133.

<sup>44</sup> P.-H.T. D'Holbach, *Système de la nature*, op. cit., vol. I, pp. 229-232 e 327-328, tr. it. vol. I, pp. 261 e 335.

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> Il riferimento è ai diversi catechismi inclusi nel *Dictionnaire philosophique* (*Catéchisme chinois*, *Catéchisme du curé*, *Catéchisme du Japonais* e *Catéchisme du jardinier*) e al *Catéchisme de l'honnête homme*.

<sup>47</sup> Il riferimento è agli *Éléments de la morale universelle, ou Catéchisme de la nature*. Si tratta di un testo redatto nel 1765 e pubblicato postumo del 1790. Si veda A. Sandrier, *Les catéchismes de l'irréligion*, in *Philosophie des Lumières et valeurs chrétiennes*, Ch. Mervaud-J.-M. Seillan (a cura di), L'Harmattan, Paris 2008, pp. 385-398; Id., *Les catéchismes au temps des philosophes*, in: «Dix-Huitième Siècle», XXXIX (2007), pp. 319-334; Id., *L'inédit dans l'œuvre du baron d'Holbach: l'interface manuscrite*, in: «La lettre clandestine», XI (2002), pp. 59-76.



modello religioso del catechismo, rifunzionalizzato in veste laica. D'altra parte, è lo stesso d'Alembert, nell'*Essai sur les éléments de philosophie* del 1759, a invitare i *confrères* a mettere in campo un nuovo mezzo di divulgazione filosofica, caratterizzato da precise modalità espressive – *in primis* brevità e semplicità –, che possa concorrere a porre fine al monopolio pedagogico cattolico: si tratta di un «catechismo morale all'uso e alla portata dei fanciulli»<sup>48</sup>, destinato a rendere gli uomini virtuosi facendo leva sulla loro natura universale.

Laddove si intenda parlare a un pubblico ampio e non necessariamente colto, occorre dunque adeguare non solo i contenuti, ma anche la forma all'intento divulgativo. È su questo sfondo che si colloca l'idea ribadita a più riprese da d'Holbach ne *La morale universelle* – scritto politico del 1776 –, secondo la quale la possibilità di rendere la verità avvicicabile dal *peuple* dipenda strettamente dalle scelte stilistiche del discorso filosofico. Le conoscenze più importanti sono destinate a restare ignote ai più, qualora non siano accompagnate dal «fascino dello stile» e da un «falso splendore, al quale il volgo attribuisce il massimo valore»<sup>49</sup>. Bisogna, in particolare, sfruttare a vantaggio della diffusione dei lumi la vivacità immaginativa tipicamente attribuita alla *populace*, sottraendola al dominio della superstizione. Se nelle mani del clero l'immaginazione, infiammata, finisce per dare vita a forme di fanatismo, essa, invece, opportunamente stimolata in una direzione opposta, per mezzo degli «ornamenti dello stile [ ] atti a rendere la verità più toccante»<sup>50</sup>, diventa un utile strumento di accesso alla verità, ovvero, nel caso degli scritti d'holbachiani etico-sociali, a una moralità naturale che, per divenire universale e determinare ugualmente la condotta di ognuno<sup>51</sup>, deve essere scevra di qualsiasi presupposto metafisico, tanto di carattere spiritualistico e teologico, quanto di carattere ateo e materialistico.

In tal senso, il conservatorismo aristocratico del d'Holbach *politicien* sembra condividere con Fontenelle la convinzione che l'intelligibilità del vero – perlomeno al di fuori di una ristretta società socratica – dipenda dal ricorso ad artifici di mascheramento, capaci di sedurre l'immaginazione. In evidente contraddizione con la *Lettre sur l'Examen de l'Essai sur les préjugés* – replica di Diderot alla critica rivolta da Federico II allo scritto d'holbachiano –, il barone sembra dubitare del fatto che la verità sia fatta per l'uomo e che l'uomo sia fatto per la verità. Se Diderot, in linea con Bayle, sosteneva che chi è vittima dell'inganno accetta la menzogna solo sotto la maschera della verità – e, dunque, il trionfo dell'errore porta con sé un omaggio al potere della verità<sup>52</sup> –, la funzione che d'Holbach attribuisce al *faux brillant* sembra ribaltare questa tesi. All'idea di Du Marsais – citata da Beauzée nell'articolo

<sup>48</sup> Citato in A. Sandrier, *L'inédit dans l'œuvre du baron d'Holbach*, op. cit., p. 66.

<sup>49</sup> P.-H.T. D'Holbach, *La morale universelle, ou Les devoirs de l'homme fondés sur sa nature*, M.-M. Rey, Amsterdam 1776, vol. II, p. 294.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> *Ivi*, vol. I, p. viii.

<sup>52</sup> D. Diderot, *Pages inédites contre un tyran*, F. Venturi (a cura di), GLM, Paris 1937, tr. it. di F. Diaz, *Pagine contro un tiranno*, in Diderot, *Scritti politici*, UTET, Torino 1967, pp. 125-137.

«J'aurais la main pleine de vérités que je ne l'ouvrerais pas pour le peuple»

*Métaphore* dell'*Encyclopédie* –, per cui «la menzogna si adorna spesso dei colori della verità»<sup>53</sup>, si contrappone la consapevolezza che la filosofia, per trovare un uditorio disposto ad ascoltarla e, allo stesso tempo, per non rischiare di assumere una portata potenzialmente sovversiva, si trovi spesso obbligata ad abbigliarsi «di un abito di Arlecchino»<sup>54</sup>.

### 3. Conclusioni

A un primo sguardo risulta curioso che molti tra i principali esponenti dell'illuminismo francese si sentano tenuti a fare i conti con una frase forse pronunciata da Fontenelle durante uno dei tanti salotti che scandiscono la vita intellettuale parigina del XVIII secolo, ma di fatto mai pubblicata. Tuttavia, un esame più attento mostra come si tratti di una scelta tutt'altro che casuale. Fontenelle vive a cavallo tra due secoli e la sua riflessione conserva intatte la complessità e le ambiguità che ne derivano. Egli si pone due ordini di problemi: in quanto erede del libertinismo erudito seicentesco, si interroga sul carattere aristocratico del sapere e sulla necessità di dissimulare il vero; in quanto anticipatore delle istanze degli enciclopedisti, invece, crede nella possibilità di un avanzamento e consolidamento del pensiero scientifico e critico – dal 1697 al 1740 è segretario perpetuo dell'*Académie des Sciences* – e si occupa in prima persona di divulgare le scoperte della scienza – si pensi all'*Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686), in cui finge di impartire a una marchesa sei lezioni sull'astronomia.

Di fronte a questo paradosso, da una parte il desiderio di disvelamento, dall'altra un inevitabile esoterismo, i *philosophes* si ritrovano faccia a faccia con un dilemma che li riguarda da vicino, ma che, grazie alla mediazione di Fontenelle, può divenire oggetto di una riflessione a distanza più lucida. La stessa reinterpretazione che Fontenelle propone dell'elitismo seicentesco consente questo meccanismo di rispecchiamento: l'esoterismo non è più un carattere essenziale e peculiare della filosofia come per i libertini, i quali, in quanto élite superiore a una *populace* disprezzata e ineducabile, non concepiscono la possibilità di un pensiero filosofico non aristocratico<sup>55</sup>. L'elitismo, insieme al rapporto concorrenziale tra il *petit peuple* e gli *hommes de lettres*, che emerge nelle riflessioni illuministiche, si presenta sotto molteplici forme, ma conserva una costante: la contingenza<sup>56</sup>. Esso costituisce uno strumento filosofico ammissibile nel presente

<sup>53</sup> *Encyclopédie*, op. cit., 1765, vol. X, art. *Métaphore*, p. 436.

<sup>54</sup> D. Diderot, *Observations sur la «Lettre sur l'homme et ses rapports»*, op. cit., pp. 408-409, tr. it., p. 1081.

<sup>55</sup> J.-P. Cavaillé, *Dis/simulation. Jules-César Vanini, François de La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Honoré Champion, Paris 2002; G. Paganini, *Introduzione alle filosofie clandestine*, Laterza, Roma-Bari 2008.

<sup>56</sup> M. Benítez, *Lumières et élitisme dans les manuscrits clandestins*, in: «Dix-Huitième Siècle», n. 14 (1982), p. 290 e J.-P. Cavaillé, *L'art d'écrire des philosophes*, in: «Critique», n. 55, 631 (1999), pp. 959-980.

in quanto utile e necessario a fronte dello stato di cose attuale: si tratta, quindi, di un elemento non costitutivo del sapere che si auspica possa non servire più in un futuro più o meno prossimo.

Non è un caso che la posterità assolva il ruolo di destinatario privilegiato di un pensiero eterodosso perseguitato e inadatto nel presente, per sua stessa ammissione, a declinarsi su un piano diverso da quello prettamente teoretico: basti pensare allo scambio epistolare che su tale questione intrattengono Diderot e l'amico scultore Étienne Maurice Falconet, tra il dicembre del 1765 e il dicembre del 1766<sup>57</sup>, o ai passi di d'Holbach, in cui si invitano i *philosophes* a concepire se stessi come «profeti del genere umano», «uomini dell'avvenire» o «precursori della ragione futura»<sup>58</sup>.

Fontenelle, dunque, in quanto presunto autore della metafora in questione, costituirebbe per i *philosophes* uno strumento per interrogarsi sul proprio modo di avvertire i limiti della divulgazione filosofica in rapporto al *vulgaire*, ponendo le basi per la legittimazione di un esoterismo parzialmente diverso da quello dei libertini seicenteschi, ma analogamente distante da una prospettiva politica di tipo egualitario. La conflittualità tra le diverse componenti sociali e il permanere tra gli enciclopedisti di «un acuto senso delle differenze di classe»<sup>59</sup> determinano uno scarto rilevante nella loro riflessione tra la dimensione speculativa – segnata da una serrata lotta al pregiudizio e all'impostura e, dunque, da una marcata volontà progressista – e la dimensione politica – in cui domina un moderatismo prudentiale, frutto della convinzione che la tutela degli interessi della aurorale borghesia sia incompatibile con un processo educativo che includa la *canaille* fino a renderla un soggetto politico auto-consapevole. Il rifiuto degli antichi privilegi di nascita, infatti, si accompagna al tentativo di istituire una nuova gerarchia basata sul merito e il successo sociale, la cui conservazione sembra dipendere inevitabilmente dalla posizione subalterna di una *populace* soggiogata e tenuta a freno da *fraudes pieuses*<sup>60</sup>.

Risulta chiaro, allora, come il libero pensiero eterodosso settecentesco – incluso il *radical enlightenment*, diversamente da quanto sostenuto dal celebre studio di Israel già citato – si guardi bene dal dare alle proprie rivendicazioni la veste di un progetto politico basato su una concezione trasparente e democratica del potere.

<sup>57</sup> Cfr. C. Duflo, *Le débat sur la postérité et la philosophie du temps*, in *Diderot et le temps*, S. Lojkin-A. Paschoud-B. Selmeci Castioni (a cura di), Presses Universitaires de Provence, Aix-en-Provence 2016, pp. 291-300; P. Pellerin, *Diderot et l'appel à la postérité: une certaine relation à l'œuvre*, in: «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», n. 35 (2003), pp. 25-40.

<sup>58</sup> P.-H.T. D'Holbach, *Essai sur les préjugés*, op. cit., pp. 387-391. Cfr. Id., *Système de la nature*, op. cit., vol. II, pp. 383-387, tr. it., vol. II, pp. 651-652.

<sup>59</sup> P. Charbonnel, *Remarques sur la futurologie politique du groupe Holbach-Diderot 1773-1776*, in: «SVEC», 151 (1976), pp. 449-466.

<sup>60</sup> E. Giorza, *L'Illuminismo tra religione e politica. I philosophes di fronte al popolo*, Il Mulino, Bologna 2021, pp. 49-89.